

ПАНОРАМА

Олег Перепелиця

БУТТЯ І НАСОЛОДА: ВІД СУБ'ЄКТА COGITO ДЕКАРТА ДО СУБ'ЄКТА IMAGO DE САДА

*Mais quelle nécessité y a-t-il donc, que le cœur soit
de la partie où le corps seul agit?*

[Sade 1995a: 406]

За невеличким винятком, філософи – принаймні ті, яким притаманний здоровий глузд чи, словами Рене Декарта, *bon sens* – доволі солідарні щодо насолоди й того, що можна назвати етикою насолоди. Хай до яких історичного періоду, філософської школи, політичної партії чи релігійної конфесії вони б належали, їхня незмінна ознака – ніколи не втрачати поміркованості. І хоча історична траєкторія філософії насолоди, як і насолоди філософією, вельми тривала, на ній можна зустріти зазедве двох-трьох мислителів, чия концепція насолоди виглядає радикально оригінальною, такою, що рішуче відрізняється від решти. Щоправда, у цих мислителів на загал не все гаразд із глуздом. По-перше, це маркіз Донасьєн Альфонс Франсуа де Сад, який утворив шокуючу контамінацію насолоди й насильства, по-друге, Сьорен К'єркегор, який загалом відмовився від насолоди на користь страждання, і, зрештою, Фридрих Ніцше, який у пошуках *Selbst* відставив тему щастя й насолоди. Звісно, не забудьмо про провокативного (якщо скористатися термінологією Алена Бадью) антифілософа Жака Лакана, що у своєму (психо)аналізі філософії висловився неупереджено: мислення – це насолода, й у філософії буття від початку було вже намічено, що існує насолода буттям (*jouissance de l'être*) [Lacan 2001: 125], таким чином, концептуалізувавши насолоду й позначивши те проблемне поле, до якого я маю намір звернутися у цій статті.

Справді, якщо філософія розпочинає з фундаментальної тотожності/розрізнення буття й мислення, врешті-решт, віднаходячи фігуру, в якій вони спаровуються в єдине, – тобто, суб'єкта *cogito*, – чому ж непоміченою чи прихованою, принаймні маргінальною, залишається насолода, яку мали би відчувати філософи від цього парування? Хіба не симптоматично, що у найвідомішій книзі про буття, «Бутті і часі» Мартіна Гайдегера, взагалі не йдеться про насолоду, наче в тут-бутті вона не має жодного значення? Але хіба не є приводом для величезного зацікавлення те, що так мало подиву викликають у філософів задоволення й насолода, – ті задоволення й насолода, що їх вони отримують, занурюючись, зокрема, у книжки, де так мало йде-

© О. Перепелиця, 2016

ться про насолоду? Чи, можливо, тільки про неї й ідеться? Звідки, з якого гумусу береться ця насолода? Взагалі, що це таке – насолода? Де її місце?

Не ставлячи за мету дослідження всієї історії концептуалізації насолоди (доволі тривалої¹, за всієї її вторинності), я маю намір звернути увагу на просвітницький зсув у її тлумаченні, навіть побудові етосу чи номосу насолоди, що його позначено, так би мовити, садівською революцією у звичній моделі буття/мислення. Ця революція конститує той *тілесний* вимір знання, який, за Лаканом, відкриває вже Аристотель [ibid.: 145]. Проте вона є не науковою революцією, що відбувається в царині свідомості, а, радше, революцією в досвіді несвідомого, уяви, виображення, фантазування, наслідки якої відбилися передовсім у мистецтві, літературі й, зрештою, суспільстві спектаклю і споживання ХХ століття².

Як видається, ця революція відбувається як розрив із тим ходом думки, що його увінчала раціональна філософія Декарта. Наразі, читаємо в Сада: краще бути дурним (imbécile) і чутливим (sensible), надаючи переваги серцю, ніж володіти генієм Декарта, адже, зрештою, все залежить від наших органів, і будь-які моральні відмінності мають цілком *фізичне* походження [Sade 1990: 1025-1026]. Вочевидь, розрив цей, позначений саме фігурою Сада³, відбувається на перетині двох ліній: розуму і насолоди. Отже, враховуючи очевидну лінію розуму, мені здається, вкрай важливо актуалізувати й лінію насолоди. Звісно, не забуваючи, що вони перетинаються й, прикметно, саме остання демонструє фундаментальний метафізичний розрив у онтології. Коротко лінію розуму, інструментальність якого викрили ще Теодор Адорно й Макс Горкгаймер, можна підсумувати наступним чином. У своєму фундаментальному дослідженні Марсель Енаф, продовжуючи думку Мішеля Фуко, доводить, що Сад завершує класичне мислення й що той жах, який чиниться на сторінках його текстів, аж ніяк не виходить за межі розуму, а, насправді, є його неймовірним розширенням або скандальним продовженням, тим, що продукує сам розум і що він намагається представити як щось невластиве собі, як свою огидну антитезу [див.: Энафф 2005: 428]. Таким чином, на думку Енафа, саме Сад завершує програму класичного мислення, чітко сформульовану Декартом у гаслі: стати панамі й господарями природи. Медіумом цього відвертого панування мав стати саме розум «як принцип рівності й регулятор соціальних відносин», що повинен встановити закон, який є справедливим посередником між людьми незалежно від їх становища і влади [див.: ibid.: 429]. Цей розум і викрив Сад, залишивши його *методичне* застосування,

¹ Окрім класиків Ренесансу (Лоренцо Валла) чи Просвітництва (Жульєна Офре де Ламетрі), відзначу щодо цієї історії розлогу статтю «Задоволення» зі «Словника неперекладностей» [Баладьє 2009], «Триплет насолоди» Жан-Клода Мільнера [Мільнер 2009: 48-91], статтю Жана-Луї Шерлонекса, присвячену платонівському розумінню задоволення [Cherlonneix 1986] і «гедоністичний маніфест» сучасного теоретика гедонізму Мішеля Онфре [Онфре 2016].

² Тут варто погодитися з думкою Тімо Айраксінена про те, що не варто очікувати від творів Сада задоволення наукового інтересу. Садові візії, навпаки, тим і цікаві, що відхиляються від реальності: «Сад не заперечує факти, проте трансцендує їх. Зрештою, відповідність дійсності – не єдина чеснота у філософії» [Airaksinen 1991: 67].

³ Моя пропозиція, як це було й у попередній статті [Перепелиця 2016], полягає в тому, щоби зіставляти вочевидь розбіжні позиції *безпосередньо*, маркуючи світоглядні розриви й не звертаючи уваги на впливи, історію яких легко встановити. У випадку зі Садом, наприклад, це стосується багатьох філософів і вчених, чиї ідеї він запозичує й радикалізує, наприклад, Жульєна Офре де Ламетрі, Жоржа-Луї Леклерка де Бюффона, Поля Анрі Гольбаха і які, у свою чергу, вже так чи інакше опонували картезіанській філософії.

виплекане Декартом, але перемкнувши важіль його дії з площини ума/духу в площину тіла/плоті. З цим можна погодитися в цілому, але з деякими застереженнями, на які свого часу звернув увагу Фуко [Foucault 1976], і які виходять, звісно, з текстів Сада, якщо прочитувати його слововжиток не метафорично, а *концептуально*. У практиках насолоди, упроваджуваних його лібертенами, розум повинен досягти свого максимуму, яким має бути трансгресивне безумство, божевілля, що його виміром є сексуальна насолода, плотське задоволення, одне слово, оргазм.

Якщо Сад викрив розум, що насолоджується, тоді саме насолода визначає діалектику розуму–безумства. Безумство – це не зворотній бік розуму, як іноді зауважували критики просвітництва, безумство – його діалектичний партнер. А насолода – *Perpetuum Mobile*, рушійна сила й мета цього процесу. Щоби задовільнити себе, розумові слід дійти до нестями, вибиваючи насолоду з природної ентропії тіл. Тих самих тіл, що [див.: Декарт 2014: 160-161] обмежені якоюсь фігурою (Сад дуже полюбляє описувати їх форми), що можуть перебувати в якомусь місці (Сад обов'язково визначає ці місця), заповнювати певний простір (Сад любить якомога найщільніше його заповнювати), утім не стільки виключати присутність інших тіл, скільки змикатися з ними, аби зрештою руйнувати їх, тіл, що сприймаються на дотик, зір, слух, смак, або нюх (торкатися й розглядати, вислуховувати і смакувати – неодмінні операції садівських лібертенів), тіл, які постійно рухаються у прагненні чуттєвої насолоди. Щоб її досягти, розум має чимось керуватися, йому необхідні певні правила, і в цьому лібертенство Сада⁴ наслідує Декарта, але вже не в напрямку чистого суб'єкта мислення (у пошуках якого філософія, зрештою, дійде до феноменології Едмунда Гусерля та його численних нащадків), а у зворотному напрямку – так би мовити, чистої об'єктності буття. (Можливо, унаслідок того, що філософія якісно не змогла збагнути шокуючих думок і фантазій Сада стосовно природи людини, розуму, закону та соціального порядку, цивілізація зазнала величезних людських втрат у ХХ столітті й, зрештою, зазнає їх донині⁵).

Лінія насолоди або задоволення⁶, можливо, менш артикульована у картезіанському контексті, проте вельми репрезентативна щодо позначеного розриву, адже, якщо брати до уваги зауваження Лакана, проливає світло на фундаментальну для західної філософії тотожність буття і мислення.

⁴ Як до речі й лібертенство загалом, для етики апатії якого необхідним є самовладання (self-control), що досягається шляхом від'єднання афекту від тіла [див.: Deneys 1991: 49; Перепелиця 2014: 212-213].

⁵ Принагідно слід звернути увагу на те, що рецепція, реабілітація Сада, ба навіть зачарування ним у ХХ столітті (ключові етапи яких виокремив, наприклад, Ерік Марті [Marty 2011]) ще має підлягати критичному переосмисленню, приклад якого нещодавно у своїх розвідках з контрлітератури дав Мішель Онфре, намагаючись розвінчати кілька міфів про Сада, зазначивши, зокрема, що Сад не стільки філософ Просвітництва, скільки католицький мислитель, за яким природа несе в собі зло [Onfray 2014].

⁶ Словами «насолода» й «задоволення», «volupté», «plaisir», «jouissance» позначаються близькі, навіть тотожні стани; зазвичай вони синонімічні, а їхні можливі референти номадичні. Хоча іноді на їхні конотації впливають контексти, в яких вони вживаються, етимологія, фонетика або семантика. Принципове розрізнення між насолодою (jouissance) і принципом задоволення (plaisir) упроваджується лише психоаналітичним дискурсом, зокрема Лакана. Щоправда традиційне лаканівське тлумачення більшою мірою зосереджується на внутрішньому психологічному конфлікті, маркованому (етичним) законом і фігурами батька/матері, чоловічого/жіночого, а також Сада/Канта [див.: Feysel 2014], який я пропоную цього разу взяти в дужки, як, на загал, і відомий сюжет «садівської жінки».

Перш за все, здається, Декарт не розробляє окремої концепції насолоди. У «Пристрастях душі» не існує такої окремої пристрасті. Проте можна виокремити у повній мірі прозоре розуміння насолоди (*jouissance*), яке він викладає в артикулі 91, даючи визначення радості (*joie*), як видається, граючи обома значеннями «*jouissance*» [див.: Баладьє 2009: 520-521] – насолоджування й користування благом. Насолоджування/користування благом (*jouissance du bien*) викликає приемне хвилювання душі, яке Декарт і називає радістю [Descartes 1996: XI, 396: 20-28 – 397: 1-18]⁷. До того ж Декарт вже тут указує на важливість наявності тіла, аби отримувати радість, що підсилюється в артикулі 141, де він зауважує, що ми не могли би надто віддаватися пристрастям або *насаям*⁸ радості й кохання, якби взагалі не мали тіла. І додає, що тілесні рухи (*mouvements corporels*), які супроводжують (*accompagnent*) пасії, можуть причинити шкоду нашому здоров'ю, якщо вони будуть аж надто сильними (*fort violents*) і, навпаки, будуть корисними, якщо вони помірні (AT XI, 434: 15-18). Але коли Декарт, розмірковуючи про внутрішні хвилювання душі (Art. 147), висловлює думку, що читання книжок чи споглядання театральних вистав викликають в нас тугу, радість, любов чи ненависть, тобто будь-які пасії, що видаються нашому виображенню (*s'offrent a notre imagination*), він додає, що разом з тим ми отримуємо задоволення (*plaisir*), відчуваючи збудження. І це задоволення він називає інтелектуальною радістю (*joie intellectuelle*), додаючи, що виникати вона може від будь-яких пасій, навіть від жури (AT XI, 441: 15-24). Цей пасаж украй важливий, і він доповнюється наступним, адже тут ідеться про владу над людиною тих внутрішніх хвилювань (*émotions intérieures*), чия властивість приносити задоволення/радість не залежить від позитивних чи негативних якостей пасій. Але щоб душа могла протистояти зовнішнім хвилюванням і щоб помножити радість, а ще – відчути довершеність, душі слід бути внутрішньо вдоволеною (*se contenter en son intérieur*), чого можна досягти дотриманням шляху чесноти (*vertu*), життям по совісті. Усвідомлюючи це, за Декартом, ми отримуємо повну сатисфакцію й відчуваємо себе такими щасливими, що будь-які бурхливі поривання пасій (*plus violents efforts des passions*) вже не похитнуть нашого душевного спокою (AT XI, 442).

У листах до принцеси Єлизавети, перш за все від 18 серпня й 1 вересня 1645 р., Декарт також дотримується цієї лінії, пропонуючи кілька важливих настанов щодо істинної насолоди. Роз'яснюючи текст Сенеки, пригадуючи позиції Епікура, Зенона й Аристотеля (AT IV, 275: 22-28 – 277: 1-14), він виокремлює типовий для філософії контекст, пов'язаний із концепцією блага (*bien*), у зв'язку із досягненням якого й виникає низка близьких за значенням слів: блаженство, задоволення й, власне, насолода. Зрештою, Декарт зазначає, що насолоду (*volupté*) зазвичай ганяють, бо її

⁷ Подальші посилання на збірку творів Декарта, видану Шарлем Аданом і Полем Танері, наводиться у круглих дужках із зазначенням абрєвіатури AT, номера тому (римськ.) і номера сторінки (араб).

⁸ Аби помножити сенси, що вкрай важливо при відтворенні контексту Декарт–Сад, я буду користатися відповідними поняттями у звичайному за значенням слововжитку і продуктивними, принаймні в окремих концептуальних випадках, відповідниками, які запропоновано у нещодавньому перекладі «Медитацій про першу філософію» Декарта. Зокрема це стосується *passion*, при перекладі якого замість відповідника «пристрасть» пропонується вживати «насая», що вказує не на «велику силу емоцій», а на «пасивний» стан душі, «коли та постає не діячем, а об'єктом деякого впливу», й *imagination*, яке перекладається не як «уява», аби запобігти «хибної подібності» з «уявленням», а як «виображення», що дуже доречно і в цьому контексті вказує на термін «образ» [Хома 2014: 297-298].

пов'язують із пристрастями, і, найголовніше, користуються відповідним словом для позначення задоволень (*plaisirs*), які обманюють нас своєю видимістю (*appareance*) і змушують через це нехтувати іншими, набагато надійнішими (*beaucoup plus solides*), очікування яких діє на нас не так потужно; утім, такими зазвичай є задоволення самого лише ума/духу (*l'esprit seul*) (АТ IV, 285: 28-30 – 286: 1-4)⁹.

По тому Декарт здійснює «принципове розрізнення» між тілесними й духовними задоволеннями (*plaisirs*). Справа в тім, що тіла постійно змінюються, тому мінливі й тілесні задоволення. Вони приносять деяку користь тілу лише під час їхньої безпосередньої дії, коли тіло відчуває їх, натомість духовні задоволення можуть бути безсмертними, як і сама душа, звісно, якщо вони настільки ґрунтовні, що ані пізнання істини, ані хибні переконання не похитнуть їхньої основи (АТ IV, 286: 13-24). Отож, ідеться про правильне використання розуму (*raison*), яке полягає у «безпристрасному дослідженні й розгляді цінності усіх досконалостей» (*sans passion la valeur de toutes les perfections*), як тілесних, так і духовних. Сам Декарт відзначає, що тілесні блага найнікчемніші, щастя можна досягти й без них, щоправда, зауважує: це не означає, що слід ставитися до них зневажливо або позбавлятися їх, – ідеться лише про підпорядкування, підкорення їх розумові (*raison*), тим більше, що тоді вони мають принести більшу користь (АТ IV, 286: 25-28 – 287: 1-14).

Як бачимо, і тут Декарт (у стоїчному й водночас епікурійському дусі), дотримуючись свого фірмового розрізнення між душею й тілом, надає переваги задоволенням першої. Але не будемо забувати, що свої «Пристрасті душі» він завершує тим, що душа, хоч і не здатна мати свої особливі задоволення (*plaisirs*), лише людина (в якій душа перебуває спільно із тілом), схвильована пристрастями, може отримувати найбільшу насолоду в цьому житті (*le plus de douceur en cette vie*). Щоби досягнути насолоди, або, як пише Декарт, радості, слід лише досягнути мудрості, що вчить опановувати свої пасії й управно поводитися з ними (АТ XI, 488: 10-22). Наостанок залишається додати, що ці рекомендації вочевидь відсилають до дотримування правильного методу, адже саме щодо цього у творах Декарта неодноразово з'являються зізнання в отриманні задоволення, насолоди. Так, у «Дискурсії про метод», викладаючи свою третю максиму, яка назагал є панегіриком стоїцизму філософів, що змагаються у блаженстві (*félicité*) з богами, Декарт, конститууючи свою владу над власними думками, зазначає, що для нього немає нічого кращого, як присвятити все життя культивуванню, удосконаленню свого розуму (*cultiver ma raison*), рухаючись до пізнання істини згідно із власним Методом. Адже, як пише Декарт, відколи він став користуватися цим Методом, він не знає нічого солодшого (*plus doux*) і найчистішого, що надавало б його уму (*esprit*) таку вдовolenість (*satisfaction*), що решта вже ніяк не зачіпає його (АТ VI, 25: 20-31 – 27: 1-21).

⁹ Принагідно слід звернути увагу на деякі тонкощі щодо тлумачення Декартових «інтелектуальної радості» та «духовних задоволень», які тут залишилися не артикульованими, і на які мені люб'язно вказав Олег Хома: «Перш ніж приписувати їх "душі", потрібно враховувати її устрій і саму природу її пасій. Адже інтелект, наприклад, не знає жодних емоцій, як і рація. Але річ, що мислить, є вельми розгалуженою на тому рівні, на якому доречно говорити про радість: *esprit*, що відчуває вдовolenість – функціонально не те саме, що *raison*, який підкоряє пасії». Це зауваження вкрай доречно щодо контексту Декарт–Сад, адже якщо і припускати, що Сад загалом нехтує будь-якими тонкощами метафізики душі, просто її відкидаючи, він вочевидь залишає всі функціональні складові *esprit* і *raison*, деконструуючи їх розрізнення.

Можливо, сприймаючи ці настанови, і жодним чином не заперечуючи Декартової зв'язки мислення–буття, ми могли би висувати й додаткову максиму щодо неї: *саме мислячи я насолоджуюся буттям*. Нескінченність насолоди так званого *суб'єкта cogito* в тому, щоб мислити духовне/ідеальне. Це означає – освоювати метафізичні простори математики або безтілесного Бога та контролювати тілесне/матеріальне.

Утім, чи не є ця концепція сумнівною в тому, що, попри визнання наявності насолоди в існуванні суб'єкта, який мислить, Декарт нічого не привносить у вимір насолоди, нічого такого, чого б не знала філософська думка від часів давніх греків, включно зі знаним гедоністом Епікуром? Так, він відкриває суб'єкта, він концептуалізує розум, він перевертає фігуру тотожності буття й мислення, до того ж розрізняє душу й тіло як мислення й механізм. Але останнє призводить і до того, що справжня насолода пов'язується з *турботою про душу/ум*, а механізм тіла залишається вторинним і підпорядковується цій турботі. Проте навряд чи Декарт щось описує з більшою насолодою, ніж свої дослідження тіла, поміж частинами якого нишпорять маленькі душі, що їх діяльність репрезентує Декартів анатомічний/фізіологічний дискурс.

І якщо вже думка торкнулася тіла, хіба це не має викликати до діалогу фігуру божественного маркіза? Щоби здійснити перехід від Декарта до Сада, а відтак і до сучасності, здається, достатньо лишень відкинути душу й усе, із нею пов'язане, насамперед Бога, і по тому перейти безпосередньо до тілесної насолоди, до насолоди тілом. Зрештою, ми легко погоджуємося з такою перспективою, однак і досі не можемо сприйняти фірмову садистську контамінацію насолоди й насильства (втім, відверто кажучи, і до сьогодні не збагнувши, як їх безболісно розділити й дати тілу та мисленню буття без болю). Бо у зворотному випадку ми маємо рухатися шляхом болю-як-насолоди.

Сад, без сумніву, філософ насолоди. Лібертени його романів постійно наголошують, що єдине, задля чого варто жити – це задоволення або насолода. Своєрідним компендіумом цієї настанови є третій пункт «Статуту братства друзів злочину» з «Історії Жульєти»: Братство не визнає Бога; першою умовою для вступу є атеїзм; єдиним визнаним богом є задоволення (*plaisir*); задля нього жертвують усім; задля нього визнають усі лубострастя (*voluptés*), що їх можна собі уявити; гарним є все, що усолоджує (*délecte*); всі насолоди (*jouissances*) дозволені у своєму середовищі [Sade 1995a: 552]¹⁰. Як бачимо, в одному пункті вжито всі ключові слова з гедоністичного арсеналу, за винятком (це ми маємо постійно пам'ятати!) усіх емоцій, пасій, що їх так ретельно виклав Декарт, як-от радість чи любов. Якщо уважно придивитися, усі слова вжито в певному логічному порядку: як стане зрозуміло з подальшого, від найзагальнішого за значенням *plaisir*, що позначає певний фізіологічний механізм, до *volupté*, що маркує окремі практики, на щось спрямовані, і далі до *délectation*, що характеризує певний процес отримання задоволення від чогось, і, зрештою, до *jouissance*, що пов'язується з особливим відношенням користування чимось. Таким чином, Сад намагається не лише побудувати матеріалістичну концепцію насолоди, а водночас застосувавши *матеріалістичні вправи* в напрямі апатії, позбутися залишків емоційності, чуттєвості, пристрастей¹¹. І, до того ж, його концеп-

¹⁰ Подальші посилання на це видання міститимуть лише рік і номер сторінки.

¹¹ Виключаючи чуттєвість, любов/кохання, Сад постійно посилається на природу й природний егоїзм. У його матеріалістичній, атомістичній концепції природи, де зовнішні об'єкти лише подразнюють нерви, любов зайва саме тому, що вона належить до зовсім іншого словника, того, де є

пція насолоди виходить із певної онтології або, точніше, фізики, апеляція до якої має на меті викреслити будь-яке *мета-*.

Таким чином, у фізиці Сада немає місця для Бога (окрім, звісно, дискурсивного, адже богохульство, підсолоджене обсценною лексикою, стимулює задоволення), як наслідок – нема й душі. Є Природа. – Лише реальність фізичних об'єктів. Є плоть. – Лише реальність тілесних переживань. І, через повну індиферентність, байдужість до власних створінь¹², природа характеризується діалектикою народження/руйнування. А оскільки тілесне буття неминуче завершується смертю, і живе перетворюється на мертво, даючи водночас життя геть іншим створінням, єдине, чого варто прагнути тілесній істоті, – це насолода. Максимальна насолода. Всі, здавалося б, нескінченні, нав'язливі садівські повторення лише відтворюють діалектику природи в ентропійному русі до насолоди. Природа нічого іншого й не воліє, окрім того, щоби ми насолоджувалися. Ба більше, насолоджуватися значить не лише відповідати замислові природи, але й перевершувати, навіть *опаганювати* її в ентропії насолоди [див.: 1995a: 483].

Загалом у цій концепції ми можемо побачити два важливих протиставлення: природи й соціального порядку, природи й індивіда. У першому випадку йдеться про те, що всі соціальні практики, – а їх утворено цілковито (християнською) релігією/етикою/метафізикою, – суперечать природі, тому їх слід просто відкинути як протиприродні. За Садам, соціальне має відповідати природному. У другому: задоволення людини мають природне походження, але у своїх учинках окрема людина повністю вільна. Отож, людина має змогу діяти, як їй заманеться; коли б і було варто впроваджувати якісь загальні закони, вони мали би ґрунтуватися лише на цій фізичній свободі індивіда, який, поводячись природно, конститує себе як мислячу істоту. Саме мислення і теоретизування встановлюють зв'язок між природою й окремою людиною [див.: Airaksinen 1991: 69]. Якщо це так, то вільна від метафізичних химер людина має (с)прийняти фізичне буття цілком, таким, як воно є. І, як наслідок, вона має оволодіти негативним, тобто найбухливішим, найпотужнішим, найлютішим, шаленим (*violent*) боком цієї природи, і відкритися насиллю (*violence*) і болю.

Нуарсей з «Історії Жульєти» дає важливі пояснення, щодо розуміння болю і страждання стосовно насолоди. Розуміючи людину як різновид абсолютно матеріальної рослини (*espèce de plante absolument matérielle*), він пропонує власну атомістичну концепцію, згідно з якою біль лише наслідок порушення відносин між зовнішніми предметами й органічними молекулами, з яких людина складена. Йдеться лише

якщо не Бог, то обов'язково душа з її пасіями, емоціями, де є рух Декартових духів, де є прихильність і згода. (Про Декартове розуміння любові докладно див.: [Beavers 1989: 283-287]).

¹² Це принципове для Сада положення про байдужість природи вочевидь протиставляється християнській концепції Бога, з яким окрема людина вступає у певне особистісне співвідношення і якому нібито є справа до кожного. Дольмансе у «Філософії в будуарі», особливо в п'ятому діалозі, доволі розгорнуто доводить нерациональність християнської концепції існування Бога, а потім, зокрема розвінчуючи начебто природний закон необхідності народження, і натомість стверджуючи необхідність руйнування, смерті, навіть загибелі народів, проголошує повну індиферентність природи до своїх створінь [див.: Sade 1995b: 91-92]. Слід зазначити, що тема природної індиферентності у Сада може бути окремо розглянута в картезіанському контексті індиферентності й свободи Бога [див.: Kaufman 2003]. Для Сада байдужий бог зайвий як у гносеологічному, так і в етичному сенсі. Щоправда, вимальований Садам десакарлізований універсум є доволі обмеженим у своїх проявах [див.: Slack 2001: 271-272]. Це геть злидений світ, наче викритий християнським теологом, який, втім, втратив і віру, і надію на радісне буття й спасіння. Але, така парадоксальна істина Сада, саме цей світ відкриває можливості для насолоди.

про інтенсивність впливу зовнішніх подразників на нервові флюїди, але за нуарсеєвою/садівською логікою ніщо не заважає нам шляхом повторення привчити себе до насолоди від більш інтенсивних/больових подразників [1995a: 412]. Звідси «досвід людини в її задоволеннях [plaisirs] є спробою сколихнути [émouvoir] предмети, які доставляють їй насолоду [jouissance], і такі методи [procédés] у метафізиці насолоди називають ефектами витонченості [effets de sa délicatesse]» [ibid.]. У своїх судженнях Сад переходить від ідеї *приборкування* болю, завдяки чому біль має давати насолоду, до насолоди, яку викликає *споглядання* болю інших – тих, кого (разом з красою, чеснотою, невинністю, ніжністю, святістю тощо) лібертени приносять у жертву задля власної насолоди¹³. І найголовніше, що викриває ця теорія насолоди, – відхилення будь-якої взаємності, тобто принцип егоїзму, на якому будуються пасії похоті (passion de la luxure) [ibid.: 415-416]. Цей принцип не припускає суб'єкт-суб'єктного відношення, бо кожне «я» переживає відношення з чимось іншим як об'єктом, який вторгається в нього, або в який втручається воно. Єдине, що можна винести з цього взаємвтручання – задоволення або незадоволення.

Сад якраз і намагається дати матеріалістичне визначення задоволення (plaisir): це зіткнення атомів сластолюбства (le choc des atomes voluptueux) або атомів, які еманують від сластолюбних предметів, і запалюють електричні частинки, що циркулюють у ввігнутості нервів, так що задля повноти задоволення (plaisir) це зіткнення має бути якомога лютішим, екстремальнішим, шаленішим (plus violent possible) [ibid.: 482]. До того ж, природа цього відчуття, зауважує Сад, настільки делікатна, що будь-яка дрібничка може йому завдати або зруйнувати його, тому ум (l'esprit) має з необхідністю бути підготовленим, спокійним. Відповідні системи й положення¹⁴ потрібні саме для того, щоб ум знаходився у стійкому становищі (буквально une assiette calme), і щоб у необхідний час іскри уяви могли запалювати вогонь почуттів. І ось тоді, як вчить Нуарсей, слід дати повну волю своїй уяві, однак робити не тільки те, чого вона хоче, але, вживаючи на практиці свою філософію, із твердістю, холоднокрівністю (l'endurcissement) свого серця й совісті, заохочувати її до створення нових химер, які будуть годувати атоми сластолюбства (nourrissant les atomes voluptueux), змусять їх ще завзятіше стикатися з молекулами й вібрувати ще сильніше, і таким чином, підготувати почуття для своєрідної усолоди (volupté) для кожного [ibid.].

Це принципові положення, що відрізняють позицію Сада від платонівської або епікурівської, до яких так чи інакше пристала й картезіанська думка. Насолода пов'язується із зовнішніми впливами/подразниками. Для Епікура ці подразники були радше причиною страждання, для декартового насолоджування мисленням вони були чимось побічним, для Сада – без них немає насолоди. Щоправда, щоб вони могли задовольняти й приносити насолоду, їх слід позбавити їхньої природної активності або соціальної суб'єктивності, їх слід перетворити на інструмент або об'єкт¹⁵.

¹³ Жорстока істина Сада проголошує, що той, хто не ладен приборкати біль, висікаючи з нього власну насолоду, має перетворитися на жертву.

¹⁴ Тобто аби чуттєвість або любов (за Садам, найабсурдніше з усіх безумств) не заважали насолоді, необхідні всі лібертенські техніки – матеріальні вправи – які Сад називає стоїчними [1995a: 612]. Повна апатичність, яка ними досягається, дає змогу рухатися згідно з наміченим проектом насолоджування.

¹⁵ Можливо, аби відкрити необхідність дії зовнішнього об'єкта (а до об'єкта задоволення зводиться все, і передовсім – людина) як причини задоволення, Сад мав пережити психологічну травму обмеженості світом, але саме це відкриває шлях до розуміння консюмеристської природи людини.

Немає особливої необхідності нагадувати про те, що цей *механізм насолоди* діятиме лише після відмови не тільки від чуттєвості, але й від усіх соціальних (правових, етичних, релігійних, навіть епістемологічних, тих, що пов'язують зі здоровим глуздом) табу, які для того й створені, щоб уповільнити його дію. І, звісно, особливим насолоду дають ексцеси, що порушують усілякі – усі разом – табу. Ось чому злочин завжди пов'язується Садам із насолодою. Ось чому жодна поміркованість, що завжди відсилає до забобону чи страху, не може призупиняти задоволення¹⁶. *Імператив насолоди* завжди в максимумі, в ентропійності її дії, задоволення не підсумовується й не зводяться до середнього значення сукупності, вони можуть лише взаємозамінюватися, щоразу починаючись ізнову. Час насолодження – завжди цикл, одвічне повторення, удачею в якому буде новий ексцес, що призведе до повного кінця. Тут також діє особливе задоволення від деконструювання лінгвістичних принципів. Метафора задоволення «я *кінчаю*» має перейти у (не)буття «я *кінчаюсь*». Зрештою Садова насолода за визначенням займає місце спустошеного трансцендентного, тому вона вже не є ні інструментом, ні завершенням чогось, а лише індикатором оргазму [Airaksinen 1991: 80]. Вона засвідчує перехід від метафізики ума до (мета)фізики тіла, спираючись лише на тілесне/фізичне буття, яке, втім, не є самодостатнім, яке постійно гіпертрофується виображенням¹⁷ і розгойдується мисленням.

Можливо, сприймаючи ці настанови, і аж ніяк не заперечуючи Садову зв'язку теорії–практики, ми могли би висувати садистську максиму таким чином: *я мислю лише насолоджуючись буттям*. Ентропійність насолоди цього *суб'єкта itago* в тому, щоб виображувати тілесне/матеріальне. Це означає розширювати простори статистики або людської плоти й заперечувати духовне/ідеальне.

Якщо Декарту, аби конституювати (власне) існування, достатньо мислити, Садові потрібна ще й дія, яка стимулюється уявою. І ця дія не перевіряє, не верифікує теорію/програму/метод, не засвідчує певну істинність: дія/практика має продовжувати/доповнювати, здійснювати теорію й навпаки – теорія продовжує дієвість дії. Сад, на відміну від Декарта, не переймається дослідженням природи (йому зазвичай достатньо прочитувати вже готові тексти, фізичні чи історичні), його проект не гносеологічний, він намагається проживати природу, його проект екзистенціальний. У відповідності з цим, його простір вже не є лабораторією, а жанр не є дискурсією чи медитацією, його простір – театр, де відбувається дія, а жанр – роман або імажинація. Ця дія реалістична

¹⁶ Айраксінен наводить типові для Сада приклади таких страхів: страх обжертися до блювоти або страх захворіти венеричною хворобою [Airaksinen 1991: 84]. Сада не цікавить діалектична роздвоєність фармакону. Зрештою, він – філософ передозування, потлачу. Доречно пригадати, що згодом вже Жорж Батай, як ніхто інший, зрозумів цю витратну логіку (сексуальної/еротичної) насолоди [Bataille 1987], що утворює, як указує Енаф, садівську лібідальну економіку [див.: Енаф 2005: 284-289].

¹⁷ Слід звернути увагу, що Сад замість безтілесної метафізичної химери Бога пропонує власні тілесні химери, що зазвичай пов'язані з гіпертрофуванням відомих органів, частин тіла, які перевершують у своїх розмірах/властивостях не лише природу, але і звичайну людську уяву. Фантастика заміщує метафізику, але ніколи не виходить за межі фізичного, адже й Декарт заважував, що наше виображення формує монстрів з того, що є насправді [Декарт 2014: 147-149]. Згідно із фантастичним принципом, Сад перевертає традиційну ієрархію гори/голови і низу/дупи. Він відмовляється від шишкоподібної залози, в якій локалізовані спільне чуття та виображення, на користь анусу, який уніфікує задоволення. Згідно з цим, Садову *де(кон)структивну* філософію я пропоную тлумачити не лише як суто фізику, а радше як *не-фізику*, яка має не просто спустошувати надчуттєве боже/духовне місце, але й гіпертрофувати плотську чуттєвість аж до надчуттєвості.

в тій мірі, в якій відповідає природі, і сюрреалістична в тій, в якій реалізує ентропію цієї природи в плеторі насолоди. Якщо Декарт, який все ще вірить в існування душі (і навіть доводить це існування), хай що б він під нею розумів, намагається стверджувати стару людську надію на конституйоване мисленням безсмертя, то Сад, розуміючи смертність бездушного тіла, шукає лише однієї (не)скінченності – насолоди.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Баладьє, Ш. та ін. (2009). Задоволення. In Б. Кассен (Ред.), *Європейський словник філософії: Лексикон неперекладностей* (Т. I, сс. 513-527). Київ: Дух і Літера.
- Декарт, Р. (2014). Медитації про першу філософію; Метафізичні медитації. In "Медитації" Декарта у дзеркалі сучасних тлумачень (сс. 115-292). Київ: Дух і Літера.
- Мильнер, Ж.-К. (2009). *Констатації*. Санкт-Петербург: Machina.
- Онфре, М. (2016). *Сила життя. Гедоністичний маніфест*. Київ: Ніка-Центр.
- Перепелица, О. Н. (2014). *Медиумы Просвещения: obscene отклонения*. Харьков: ХНУ им. В. Н. Каразина.
- Перепелица, О. (2016). Порно(у)топія Маркіза де Сада: «Філософія в будуарі» vs «Бенкет». *Sententiae*, 1(34), 95-110. <https://doi.org/10.22240/sent34.01.095>
- Хома, О. (Укл.). (2014). «Медитації» Декарта у дзеркалі сучасних тлумачень: Жан-Мари Бейсад, Жан-Люк Марйон, Кім Сан Он-Ван-Кун. Київ: Дух і Літера.
- Энафф, М. (2005). *Маркиз де Сад: Изобретение тела либертена*. Санкт-Петербург: Гуманитарная Академия.
- Airaksinen, T. (1991). *The Philosophy of the Marquis de Sade*. London, & New York: Routledge.
- Bataille, G. (1987). L'Érotisme. In G. Bataille, *Œuvres complètes in XII vol.* (Vol. X, pp. 7-270). Paris: Gallimard.
- Beavers, A. F. (1989). Desire and Love in Descartes's Late Philosophy. *History of Philosophy Quarterly*, 6(3), 279-294.
- Cherlonneix, J.-L. (1986). La "vérité" du plaisir ou le problème de la biologie platonicienne. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 91(3), 311-338.
- Clack, B. (2001). Sade: Forgiveness and Truth in a Desacralised Universe. *Literature and Theology*, 15(3), 262-275. <https://doi.org/10.1093/litthe/15.3.262>
- Deneys, A. (1991). The Political Economy of the Body in the Liaisons dangereuses of Choderlos de Laclos. In L. Hunt (Ed.), *Eroticism and the Body Politic. Parallax Revisions of Culture and Society* (pp. 41-62). Baltimore: Johns Hopkins UP.
- Descartes, R. (1996). *Oeuvres complètes* in 11 vol. (Ch. Adam, P. Tannery, Éd.). Paris: Vrin.
- Feyel, J. (2013-2014). Les femmes sadiennes avec Lacan. *Itinéraires*, 2, 73-84. Отримано з <https://itineraires.revues.org/683>
- Foucault, M. (1976). *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard.
- Kaufman, D. (2003). Infimus gradus libertatis? Descartes on indifference and divine freedom. *Religious Studies*, 39(4), 391-406. <https://doi.org/10.1017/S0034412503006656>
- Lacan, J. (2001). *Séminaire 20. Encore: 1972-1973*. (Ch. Melman, Éd.). Paris: Association lacanienne internationale.
- Marty, E. (2011). *Pourquoi le XXe siècle a-t-il pris Sade au sérieux?* Paris: Seuil.
- Onfray, M. (2014). *La passion de la méchanceté: Sur un prétendu divin marquis*. Paris: Autrement.
- Sade, D. A. F. Marquis de. (1990). Aline et Valcour ou le roman philosophique. In D. A. F. Marquis de Sade, *Oeuvres* (Vol. I, pp. 385-1109). Paris: Gallimard.
- Sade, D. A. Fr. Marquis de. (1995a). Histoire de Juliette. In D. A. F. Marquis de Sade, *Oeuvres* (Vol. III, pp. 179-1262). Paris: Gallimard.
- Sade, D. A. Fr. Marquis de. (1995b). La Philosophie dans le boudoir. In D. A. F. Marquis de Sade, *Oeuvres* (Vol. III, pp. 3-178). Paris: Gallimard.

Одержано 12.06.2016

REFERENCES

- Airaksinen, T. (1991). *The Philosophy of the Marquis de Sade*. London, & New York: Routledge.
- Baladier, Ch. et al. (2009). *Plaisir*. In B. Cassin (Ed.), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles* (V. 1, pp. 513-527). [In Ukrainian]. Kyiv: Duh i Litera.
- Bataille, G. (1987). L'Érotisme. In G. Bataille, *Œuvres complètes in XII vol.* (Vol. X, pp. 7-270). Paris: Gallimard.
- Beavers, A. F. (1989). Desire and Love in Descartes's Late Philosophy. *History of Philosophy Quarterly*, 6(3), 279-294.
- Cherlonneix, J.-L. (1986). La "vérité" du plaisir ou le problème de la biologie platonicienne. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 91(3), 311-338.
- Clack, B. (2001). Sade: Forgiveness and Truth in a Desacralised Universe. *Literature and Theology*, 15(3), 262-275. <https://doi.org/10.1093/litthe/15.3.262>
- Deneys, A. (1991). The Political Economy of the Body in the Liaisons dangereuses of Choderlos de Laclos. In L. Hunt (Ed.), *Eroticism and the Body Politic. Parallax Revisions of Culture and Society* (pp. 41-62). Baltimore: Johns Hopkins UP.
- Descartes, R. (1996). *Œuvres complètes* in 11 vol. (Ch. Adam, P. Tannery, Édés.). Paris: Vrin.
- Descartes, R. (2014). *Meditations on First Philosophy. Metaphysical meditations*. [In Ukrainian]. In O. Khoma (Ed.), *Descartes' "Meditations" in the mirror of contemporary interpretation* (pp. 115-292). Kyiv: Duh i Litera.
- Foucault, M. (1976). *A History of Insanity in the Age of Reason*. [In France]. Paris: Gallimard.
- Feyel, J. (2013-2014). Les femmes sadiennes avec Lacan. *Itinéraires*, 2, 73-84. Retrieved from <https://itineraires.revues.org/683>
- Hénaff, M. (2005). *Sade: The Invention of The Libertine Body*. [In Russian]. Saint Petersburg: Humanitarian Academy.
- Kaufman, D. (2003). Infimus gradus libertatis? Descartes on indifference and divine freedom. *Religious Studies*, 39(4), 391-406. <https://doi.org/10.1017/S0034412503006656>
- Khoma, O. (Ed.). (2014). *Descartes' "Meditations" in the mirror of contemporary interpretation: Jean-Marie Beyssade, Jean-Luc Marion, Kim Sang Ong-Van-Cung*. [In Ukrainian]. Kyiv: Duh i Litera.
- Lacan, J. (2001). *Séminaire 20. Encore: 1972-1973*. (Ch. Melman, Éd.). Paris: Association lacanienne internationale.
- Marty, E. (2011). *Pourquoi le XXe siècle a-t-il pris Sade au sérieux?* Paris: Seuil.
- Milner, J.-Cl. (2009). *The Constans*. [In Russian]. Saint Petersburg: Machina.
- Onfray, M. (2014). *La passion de la méchanceté: Sur un prétendu divin marquis*. Paris: Autrement.
- Onfray, M. (2016). *La Puissance d'exister. Manifeste hédoniste*. [In Ukrainian]. Kyiv: Nika-Centr
- Perepelytsia, O. (2014). *The Mediums of Enlightenment: Obscene Deviation*. [In Russian]. Kharkiv: V. N. Karazin Kharkiv National University.
- Perepelytsia, O. (2016). Porno(u)topia of Marquis de Sade: "Philosophy in the Bedroom" vs "Symposium". [In Ukrainian]. *Sententiae*, 34(1), 95-110. <https://doi.org/10.22240/sent34.01.095>
- Sade, D. A. F. Marquis de. (1990). Aline et Valcour ou le roman philosophique. In D. A. F. Marquis de Sade, *Œuvres* (Vol. I, pp. 385-1109). Paris: Gallimard.
- Sade, D. A. Fr. Marquis de. (1995a). Histoire de Juliette. In D. A. F. Marquis de Sade, *Œuvres* (Vol. III, pp. 179-1262). Paris: Gallimard.
- Sade, D. A. Fr. Marquis de. (1995b). La Philosophie dans le boudoir. In D. A. F. Marquis de Sade, *Œuvres* (Vol. III, pp. 3-178). Paris: Gallimard.

Received 12.06.2016

Oleh Perepelytsia

Being and enjoyment: from Descartes' subject of cogito to Sade's subject of imago

The article studies the shift of Enlightenment in the interpretation of enjoyment, which led to the construction of a particular ethos/nomos enjoyment and transformation in the model of being/thinking. Thus, constituted the transition from the metaphysics of mind, grounded by Descartes, to (meta)physics of body, presented by Marquis de Sade. This shift or meta/physical gap is carried out at the intersection of two lines: the reason and enjoyment. Given line of reason, the article specifically actualized line of enjoyment, allowing to explore the transformation of the identity of being and thinking which is fundamental to Western philosophy. It sets the place of enjoyment in Cartesian concept of the identity of being and thinking, and the distinction of soul and body. Hence it formulates the maxim of the subject of cogito: *it is in thinking that I enjoy being*. Approach of Descartes is opposed by the materialistic definition of enjoyment and pleasure worked out by de Sade. This conceptualization of the enjoyment enables the transition to (meta)physics of body, which recognizes only bodily/physical being hypertrophicated by the imagination. Hence the Sadian subject imago constitutes the maxim: it is *only by enjoying being that I think*.

Oleh Perepelytsia, Doctor of Philosophical Sciences, professor of the Department of Theoretical and Practical Philosophy at V. N. Karazin Kharkiv National University.

Олег Перепелиця, д. філос. н., професор кафедри теоретичної і практичної філософії Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна.

Олег Перепелиця, д. филос. н., профессор кафедры теоретической и практической философии Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина.

e-mail: perepelolg@gmail.com
